

善導教学における疑經典

——特に『十往生經』をめぐって——

藤 堂 恭 俊

浄土教が、中国に固有な思想・信仰を誇る社会に定着し、中国人の宗教にまで浸透する過程において、中国的変貌を強いられることは避けられないであろう。その一種として成立した浄土教經典類に属する『十往生阿弥陀仏国經』という疑經典が、曇鸞・道綽を経て、独自の頂点に達した善導教学の教相分と行儀分の上に、いかなる役割をはたし得たかについて究明しようと思う。

一 浄土教の中国的変貌と疑經典

中国に受容せられた浄土教の思想・信仰が、歴史的に曇鸞・道綽・善導へと展開する過程において、中国に固有な思想・信仰との接触を持ったことを過看することは出来ない。この接触は一見、純粹さを欠いた挾雜と解されるであろうが、外来の仏教、とくに浄土教がそれとは異質の文化を誇る中国の社会に定着し、中国人の宗教にまで浸透するには避けられないことであった。ここに言う接触とは、浄土教を受容する側に既成する中国人の思想・信仰に、その受容の契機を求めることであり、その意図するところは、中国に固有な思想・信仰に生きている人たちをして、浄土

教に導入し、翻転せしめることを期待してのことである。そのような過程をへて展開する中国の浄土教には、インドの浄土教に見出し得なかったような、中国の変貌があらわれることが避けられなかった。たとえば、かの曇鸞が浄土教の信仰の対象であり、救済主である阿弥陀仏という固有名詞を、わざわざ無量寿仏と漢字訳した意図は、彼が生きた時代の社会に盛行していた長生不死という道教信仰に、浄土教受容の契機を見出し、それとの接触をおしてかの信奉者を浄土教に導入し、翻転せしめるにあった。また曇鸞はその著『無量寿経論註』の巻下に、葛洪の著わした『抱朴子』の書名を明記し、その巻第十七登涉篇に記載する「臨兵闘者皆陣列前行」と言う九字からなる禁咒の音辭を引用している。このことに関連して曇鸞は、「かくのごとき近事、世間ともに知るところなり。いわんや不可思議境界をや」と言うように、名体不離に関する理解を容易ならしめることを意図して、世間一般に熟知されている禁咒の音辭を引用したのであり、そこに彼の意図的操作を看取することができる。

しかし中国に固有なもののとの接触には意図的操作によるのとは別な仕方による接触のあることを注目して置きたい。中国の風土や社会のなかに生きた中国人が、無意識的に中国に固有な思想・信仰や、中国人独自の思维方法の上に、浄土教を受容することは、決してあり得べからざることではなく、むしろ極めて自然な成り行きと言わなければならぬ。あたかも体臭のようなもので、容易に避けることの出来ないことであり、無意識に行なわれる場合が多く、さきに指摘した意図的操作による接触とは一線を画する必要がある。東晋時代に方外の隱士として敬慕された老莊的般若学者である支道林は『阿弥陀仏讚并序』を著わし、そのなかに「その仏を阿弥陀と号す。晋には無量寿と言う。国に王制斑爵の序なく、仏をもって君となし、三乗をもって教えとなし、男女おのおの蓮華のなかに化育し、胎孕の穢あることなく、館宇宮殿ことごとく七宝をもってし、皆、自然に唄り、搆制人匠に非ず」と記している。熱心な阿弥陀仏の信仰者でも、願生者でもない支道林が、阿弥陀仏の極楽浄土を、儒教にもとづく礼教の拘束から脱した無為自然の理想的国家であると讃じたのは、彼が老莊に通じ清談をよくしたからであって、特別に意図のあったことでは

ないと思われる。またかの曇鸞が『観無量寿経』において、こともあろうに仏道にもっとも縁遠い一生造惡の機を対象とする下下品の経説に注目したのは、『抱朴子』卷第六微旨篇に記載する、不善を行う罪人は「司命、その輕重に随つて、その紀算を奪い、寿尽れば則ち死し、死して余責あれば乃ち殃、子孫に及ぶ」と言う奪算の説を無意識的にふまえてのことである、と想定することが出来る。このことは曇鸞の経歴と当時盛行していた俗信による。すなわち曇鸞は、鳩摩羅什によつて訳出された龍樹・提婆の論書である四論を研鑽してのち、『大集経』に註釈を加えることに専念したが、たまたま病いを得、「命は惟れ危脆にしてその常を定めず」と生命に不安を感じ、その註釈の業を継続し、完成するために、長生の法を学ぶ必要があると考え、遠く江南の地に陶弘景を尋ねて、仙經十卷を得たという経歴の持ち主である。曇鸞がこのように死について思いをいたしたのであるが、言うところのその死は、その当時民間に行われていた俗信からするならば、みずからが行った罪過の輕重によつて決せられる死である、と受けとめられていたと考えてよいであろう。従つて曇鸞が死を、自分が行った罪過に直接結びつけて考えることは、極めて容易に行われる状況下にあつたとみられる。このように罪過と死とを直結させる考えが支配的である社会において、『観無量寿経』下下品に説かれる一生造惡の機は、まさに罪過の最たる者としてクローズアップされるであらうし、さらにそのような罪過の最たる者にたいして、地獄における生を説くことなく、むしろ罪過がごとく滅せられ、極樂浄土における生を説きあかしているとおつては、この経説に注目が集まるは必定と言わねばならない。

さらに道綽・善導はともに『十往生阿弥陀仏国経』を始めとする、中国において撰述された数部におよぶ疑經典を自著のなかに引用し、願生浄土の勸進や、現生護念増上緣義の説示などに役立てている。このことは、曇鸞が『抱朴子』に記載する禁咒の音辭を自著のなかに引用したこと、意図的操作という点で揆を一にしている。しかし曇鸞の場合は中国に固有な俗信を直接そのまま引用したのに反して、道綽・善導の場合は、中国に固有な思想・信仰をふまえ、それを吸収しながら、仏教の思想・信仰を中国人とその社会のなかにおしだして行くために、意図的につくら

た疑經典の引用である。一は中国に固有な思想・信仰をストレートに用い、他は仏教思想の基盤の上に移植され、仏教的に整理された中国に固有な思想・信仰であるからストレートな使用でなく、ワン・クッションを経過した思想材を用いている。従って両者の間に相違のあることを認めなければならない。

もとより疑經典は中国の社会に行われている中国に固有な思想・信仰にあわせて、仏教の思想・信仰を説きあかすという意図をもつ經典である。従って疑經典が道綽・善導によって用いられていると言うことは、道綽・善導の時代にその疑經典の説くところが、中国人の社会に認容され、教化的生命を持っていたことを物語っている。それでこそ、その引用が浄土教受容の契機として役立ち得るわけである。

二 『十往生經』の所説と善導の至誠心積

中国浄土教の祖師のなか、疑經典を自著のなかに引用したのは、善導の師である道綽をもって嚆矢とする。そうした師の影響を受けたからであろうか、善導もまた疑經典を自著のなかに引用している。すなわち、善導は『十往生經』や『淨度三昧經』の經名を明記して、その經文を引用し、さらに經文を引用しないが『惟無三昧經』などの經名を列挙している。今このなか、とくに『十往生經』の經文と著しく相似する文を、善導の自著のなかに見出し得ることを指摘しようと思う。

善導の著書には五部九卷がある。これらは『觀經疏』四卷を教相分、『法事讃』二卷、『往生礼讃』、『觀念法門』、『般舟讃』各一卷を行儀分というように区分されている。これらのなか、『十往生經』の經名を明記して、その經文を引用しているのは後者に属する『往生礼讃』と『觀念法門』の二部にしか過ぎない。このことは教相分と『十往生經』の所説とが無関係であることを意味しない。すなわち教相分と言われる『觀經疏』には『十往生經』と言う經名すら見出し得ないが、良忠は『觀經散善義伝通記』第三において、『觀經疏』散善義の「雜色宝山」という句をもつ

て『十往生經』に説く「七宝山及七宝塔七宝房」という經文に比較している。良忠はこのように『觀經疏』のなかに『十往生經』の經文を見出すことにつとめているが、同じ散善義のなかに開陳されている善導の至誠心釈については、『十往生經』とのかわりについて一言も触れていないのである。ただ良忠は「安樂集云。一切衆生。皆由多虛少実。(五十二字略) 三塗不遠。無有正念。」というように、善導の至誠心釈中の文に、きわめて相似する文を含んでいる。『十往生經』の經文を『安樂集』の文として引用するにとどまっている。

『仏説十往生阿弥陀仏国經』は略して『十往生經』と呼ばれるが、阿弥陀仏の西方極樂淨土に至る方法としての『十往生法』を説くのにさきだって、この經典の能表現者はまず

阿難復白仏言。世尊世間衆生。若有如是正念解脫。応無一切地獄餓鬼畜生三惡道也。仏告阿難。世間衆生不得解脫。何以故。一切衆生皆由多虛少実。無一正念。以是因縁地獄者多。解脫者少。

と説き、このような「多虛少実。無一正念」とされる者のために、始めて「十往生法」を説きあかそうとする。今ここでは「十往生法」を指示しなければならぬ前提条件が問題視される。すなわち世間のすべての衆生に正念解脫を成就し得ることが認められるとするならば、独りとして三惡道に墮する者のあるべきはずがない。それにも拘らず、世間の衆生の多くが解脫を得ることが出来ないと言うことは、いったい何に起因するのであるか。という問いにたいして、それは仏道を行ずる者自身にかかわることであり、とくに仏道実践上における虚・実が解脫の得を決することを指摘している。

この『十往生經』の卷末には

若有比丘比丘尼。優婆塞優婆夷。善男子善女人。正信是經愛樂是經。勸導衆生說者聽者。悉皆往生阿弥陀仏国。

是故有信者我滅後受持是經法。正法像法末法濁惡世中広宣流布。是人即為真我弟子。現身即得阿耨多羅三藐三菩提。

と記しているように、正像末の三時を明記している。このことはこの疑經典の成立年代を探ぐる一つの手がかりとなるが、少くとも曇鸞の入滅以降、浄土教者として始めて末法思想をとりあげた道綽の『安樂集』二巻の成立以前に撰述されたことが知られる。

今この疑經典に用いられている虚・実と言う相對概念を、中国浄土教思想史上始めて用いたのは曇鸞の『無量壽經論註』である。曇鸞はその巻上の最後の方において在心・在縁・在決定と言う三義を出しているが、その第一義において虚・実と言う相對概念を用いている。すなわち

云何在心。彼造罪人自依止虚妄顛倒見生。此十念者依善知識方便安慰聞実相法生。一実一虚。豈得相比。

と言うように、下下品人の罪過は十念に比して重いから、先牽の道理によって地獄に墮せしめると言う考えを打ち破るのに、虚・実をもってしている。『十往生經』にいう虚・実と、『論註』に言う虚・実とは、かならずしもその内容が等同である、と言い得ないであろう。曇鸞は罪過を行わしめる心を虚とし、十念念仏を行わしめる心を実とし、その差異を指摘している。しかれば『十往生經』はなにをもつて虚とし、なにをもつて実となしているであろうか。

『十往生經』には、

仏告阿難。夫觀身之法者。不觀東西。不觀南北。不觀四維上下。不觀虚空。不觀外縁。不觀内観。不観身空。不観色声。不観色像。唯観無縁。是為正真観身之法。除是観身。十方諦求在在处处。更無別法而得解脱。仏復告阿難。但自観身善力自然。正念自然。解脱自然。何以故。譬如有人精進直心得正解脱。如是之人不求解脱。解脱自至。

と説いている。このなか「但自観身善力自然。正念自然。解脱自然。」と言うところの「観身」は、「唯観無縁。是為正真観身之法」と指摘しているように、「観無縁」を指し、しかもこの「観無縁」において精進直心なれば、自然に正念解脱が得られると説いている。従つてこの正真観身の法は、「不観東西。（中略）不観色像」というように、否

定詞つきで列挙されている観と一線を描さなければならない。さらにこの正真觀身の実践において指摘されている精進・直心は、それを行ずる者の外相と内心を示すものと見るべきであるから、この疑經典が示す虚・実は、まさしくこの正真觀身の法において語られていると見るべきであろう。

この疑經典は「多虚少実。無一正念。」と言う文に続いて、次に示すような譬喩をあげている。すなわち

譬如有入於自父母及以師。外現孝順内懷不孝。外現精進内懷不実。如是惡人報雖未至。三塗不遠。無有正念不得解脱。

と説いている。この譬喩的説明にもとづくとき、精進と言うのは「唯觀無縁」にひたすらなることを指し、不実と言うのは直心ならざるを指しているとみなされる。従つて外相にはいかに精進の相をあらわしても、内心に直心が具わっていないければ、いくら「唯觀無縁」としても解脱を得ることが出来ないのである。このように解すると『十往生經』の意味する虚・実は、内外不相応をもつて虚とし、内外相應をもつて実としてるのであるから、仏道を行ずる行者の上に虚・実を語っていることが知られる。かくして仏道の実践において内外不相応なることが多く、内外相應することが稀れであると言う現実をふまえて、「多虚少実」を説いているのであり、「多虚少実」であるならば正念解脱を断念しなければならぬと言うのである。この疑經典の意図するところは、「阿難復白仏言。若如是者。更修何善根。得正解脱。仏告阿難。汝今善聽。吾今為汝。説有西方極樂世界十往生法。可得解脱。」と説いているように、実にここから始まるのであり、「多虚少実。無一正念」とされる者のために十種の往生法を開陳するのである。このようにこの『十往生經』は仏道実践の現実をふまえ、解脱を断念しなければならないような者に、解脱を得る十種の往生法を説くというのであるから、そこにおのずからこの疑經典の能表現者の心をとらえることが出来るのである。なおこの『十往生經』の文は、北凉曇無讖訳『大般涅槃經』卷第四、如来性品第四之一の

正法滅後於像法中当有比丘。似像持律少説誦經。貪嗜飲食。長養其身。身所被服龜陋醜惡。形容憔悴無有威徳。

放畜牛羊担負薪草。頭鬚髮爪悉皆長利。雖服袈裟猶如獵師。細視徐行如同鼠。常唱是言我得羅漢。多諸病苦眠臥糞穢。外現賢善內懷貪嫉。如受瘧法婆羅門等。実非沙門現沙門像。邪見熾盛誹謗正法

という經文の一説に相似し、おそろくこの經文に基づいたのであらうと思われる。

そのことはともかくとして、この疑經典において譬喩の説明についてやされている文章は、善導の『觀經疏』散善義に示される至誠心積冒頭の文章と、きわめて相似していることに一驚させられる。善導は『觀無量壽經』上品に説く至誠心等の三心を積するなか、至誠心について

一者至誠心。至者真。誠者実。欲明一切衆生身口意業所修解行必須真実心中作。不得外現賢善精進之相内懷虚仮。貪瞋邪偽奸詐百端惡性難侵事同蛇蝎。雖起三業名為雜毒之善亦名虚仮之行不名真実業也。若作如此安心起行者。

縱使苦勵身心日夜十二時急走急作如灸頭燃者衆名雜毒之善。欲廻此雜毒之行求生彼仏淨土者此必不可也。何以故。正由彼阿弥陀仏因中行菩薩行時。乃至一念一刹那三業所修皆是真実心中作。凡所施為趣求亦真実。

という釈を与えている。一見してわかるように『大般涅槃經』や『十往生經』と相似する文章は、最初の部分に出ている「不得外現賢善精進之相内懷虚仮」という十四文字である。善導は否定詞を用いることによって内外不相応の現狀を打ち破り、内外相應すべきことを強く訴えている。すなわち、身口意の三業をとおして行われる仏道の実踐はすべて真実心中に作せ、というのがそれである。従つて『十往生經』の文は、仏道の実踐において誰れもが等しく経験するようであるがままの現相を示したのに反し、善導はそのような現相をふまえて、仏道実践におけるあるべき當相を示していることが知られる。

煩惱具足の凡夫にとって、とかく外に賢善精進の相を現わし、内に虚仮を懷くことになり易いにも拘らず、善導は仏道実践のあるべき當相を示すところに注目させられる。と言うことは、そのことにたいして種種の問いを投げかけ得るからである。すなわち煩惱具足の凡夫にたいして、なぜ真実心を強く要請するのであらうか。煩惱具足の凡夫に

眞実心をいかに要請したとしても、はたして眞実心を持ち得るのであるか。煩惱具足の凡夫に眞実心を持ち得るとすれば、その眞実心は、はたしてどこからおこってくるのであるか、というように種種の問題を惹起する。このような問題提起にたいして、善導の「凡入報土をもって本願とする阿弥陀仏は、因位においてそれを実現すべく身口意の三業に修するところの菩薩行のすべてを、眞実心中になされたのである。いうならば上求菩提・下化衆生を眞実で貫ぬいているという外ない」と言う指摘は、内外不相応な雑毒の善・虚仮の行によって、阿弥陀仏の眞実に対応し得ないから眞実の業と名づけることが出来ないという点にたつて、往生淨土不可能の理由を示しているのである。いうならばこのことは、阿弥陀仏の眞実に対応する眞実を、願生者に強要する根拠を示すことでもある。

善導はさきの引用文に続いて眞実心のはこばれてゆく方法を示しているのであるが、煩惱具足の凡夫がいかにして眞実心をおこし、持つことが出来るかについて、直接的な指示を与えていない。しかし善導によって示されたところの、眞実心を煩惱具足の凡夫に強要する根拠をふまえるとき、この問題に取り組むことが出来るであろう。たとえ煩惱具足の凡夫であっても、本来的にその自性は清淨であり、眞実である。その本来的な眞実は、現実に煩惱によって隠覆されている。従つて眞実が眞実としての本来的なはたらきを發動することが障礙されているから、はたらきやうがないのである。しかしこのことは、眞実が煩惱によって汚染されていることを意味しない。このように煩惱をへだてた根底に蔵存する眞実・清淨な自性は、また如来の自性であり、本質的に彼此同一である。善導はこのような眞実の發動を要請しているが、それは信機・信法（深心）と願往生心の上に進められる称名念仏一行の実践をおして、自然に發動すると言わなければならない。

かくして『十往生經』の經文と相似する釈文を善導の『觀經疏』散善義のなかに見出し、両者の内容を比較しつつ善導の意図するところが、仏道実践の大前提ともいふべき眞実心の根拠を示すにあったことを明確にしたのである。

三 『十往生經』の所説と現生護念増上緣義

道宣の『続高僧伝』卷第二十七に収録されている善導の伝には、光明寺において善導から念仏往生について勸化を受けた者が、口称声声相次しながら寺門外にいたり、柳樹より投身して死したことが記されている。このことは、善導の教化の本領が捨身往生にあったことを物語るものではない。善導の遺文のなか、行儀分に属する『往生礼讃』や『観念法門』に、現生護念増上緣義を説いている一事をもつても、教化の本領が捨身往生にあったとみなすことは出来ないであろう。阿弥陀仏の浄土に往生を願うという浄土教の思想、信仰において、厭離さるべきこの現世における生の肯定を、「念仏の実践者はこの現世において、常に仏・菩薩によって随逐擁護せられる」と言うように説き示すことは、現世中心のであり、肉体的生命を無限に延長しようとする中国人に独自の精神傾向と結びつけて考えらるべきであろう。善導の説くところの現生護念増上緣義には、そのような問題を見出し得るとともに、疑經典である『十往生經』がそのような説の成立に関与していることに注目させられる。

言うところの現生護念増上緣義とは、滅罪・護念・見仏・摂生・証生という五種の増上緣義の一であり、善導の『観念法門』に付せられる「依經明五種増上緣義」一卷のなかに記され、さらに『往生礼讃』の後序にも記されている。疑經典である『十往生經』はこの現生護念増上緣義にのみ引用されていて、他の滅罪増上緣等の四種の増上緣義には引用されていないのである。今ここに「依經明五種増上緣義」と『往生礼讃』の後序とに示されている『十往生經』の引用文と、『十往生經』の本文とを比較対照することによって、疑經典のいかなる箇所を、どのように引用したかを探索するとともに、あわせて、善導にさきだつてこの疑經典を『安樂集』の第十二大門のなかに引用した道綽の引用の仕方についても言及しようと思う。

次に示す〔対照表第一〕の上段に示した『十往生經』の本文は、前節において示した「多虚少実。無一正念」者に

〔対照表第一〕

十往生經	安樂集	依經明五種増上縁義	往生礼讃
<p>仏告山海慧菩薩汝今欲度一切衆生心受持是經。仏告大衆我滅後受持是經八万劫中広宣流布至賢劫千仏使諸衆生普得聞知信樂修行。説者聴者皆得往生阿弥陀仏国。若有如是等人</p>	<p>若、有、善、男、子、善、女、人、正、信、是、經、愛、樂、是、經、勸、導、衆、生、説、者、聴、者、悉、皆、往、生、阿、弥、陀、仏、国、若、有、如、是、等、人</p>	<p>仏告山海慧菩薩及以阿難、我從今日常使二十五菩薩護持是人。常令是人無病無惱。若人若非人不得其便。行住坐臥無間昼夜常得安穩。</p>	<p>若、有、人、專、念、西、方、阿、弥、陀、仏、願、往、生、者、我、從、今、已、去、常、使、二、十、五、菩、薩、護、持、行、者、不、令、惡、鬼、惡、神、惱、乱、行、者、日、夜、常、得、安、穩、</p>

たいして、解脱道として特に十種の往生法を説き示す一段と、さらにそれに続く、他方仏国から来会した諸菩薩の随一である山海慧菩薩が、阿弥陀仏とその国土の莊嚴を觀じ、一切衆生の極樂往生を願うという一段とに続く経文である。この『十往生經』の文にたいして、善導はいづれも『十往生經』の経名を明記し、さもその本文を忠実に引用しているように粧いながら、その経文を記載しているが、対照表によって首肯されるように相当の改変が行われている。

すなわち『十往生經』の「仏使諸衆生普得聞知信樂修行。説者聴者皆得往生阿弥陀仏国。」という經文を受けたところの「若有如是等人」を、善導は「專念西方阿弥陀仏。願往生者」、あるいは「念阿弥陀仏。願往生者」というように改めているのである。また『依經明五種増上緣義』に引用された『十往生經』と、『往生礼讃』の後序に引用されたそれとを比較すると、前者は後者に比して『十往生經』本文の名残りを、より多く止めている。ともかく善導は『十往生經』の二十五菩薩擁護の説を、念仏願生者が現生において受ける利益であると明記することによって、自説のなかに吸収したのである。これに対して道綽の場合は、『十往生經』の經文を忠実に引用し、いささか改変するところがあつても、この經の意図するところからはずれていないから、善導のごとく念仏願生者が享受する二十五菩薩擁護とはなっていない。

『依經明五種増上緣義』に示される現生護念増上緣義は、(1)『觀無量壽經』の第十二普想觀、および(2)流通分、(3)第九仏身觀、(4)『十往生經』、(5)『阿弥陀經』、(6)『般舟三昧經』、(7)『灌頂經』、(8)『淨度三昧經』という諸經典のなから引用文を列挙し、さらに『阿弥陀經』の読誦、阿弥陀仏の依正二報稱讃、日別一万遍の念仏相続を説き、最後に『譬喻經』、『惟務三昧經』、『淨度三昧經』の經名のみを挙げることによつて、その内容があきらかにされている。このなか『灌頂經』は、その巻第三の『仏説灌頂三帰五戒帶佩護身咒經』を指し、『淨度三昧經』とともに疑經典であることは周知のごとくである。このように善導は現生護念増上緣義をあきらかにするにあたって、三種の疑經典を用いているのである。これに対して『往生礼讃』の後序の所説は、良忠の『往生礼讃私記』の指摘によると(1)滅罪、(2)護念、(3)摂生・証生、(4)護念の各増上緣義をあかしている。このなか第二は(a)『十往生經』と(b)『觀無量壽經』とにより、また第四は『阿弥陀經』によつて、それぞれ現生護念増上緣義を述べている。してみると「現生護念増上緣義」に示される第一義は『往生礼讃』後序に示される第二義のbに、また前者の第四義は後者の第二義のaに、また前者の第五義は後者の第四義に相当し、両者ともに同一經典によつて同一意趣を示すことに努めていることが知られ

る。

このように善導の現生護念増上緣義は、淨土教の正依經典である『觀無量壽經』、『阿弥陀經』を始め、疑經典を含めた仏教經典の上に展開されている。このなか「現生護念増上緣義」の第七に『灌頂經』と第八に『淨度三昧經』の經文を引用していることに注目させられる。言いかえれば、同じく現生護念増上緣義をあらわす『往生礼讃』の後序に、これら二種の疑經典をなぜ引用しなかったのであろうか。すなわち『灌頂經』には三帰受持者にたいして三十六善神を、また五戒受持者にたいして二十五善神を遣わし、それぞれ随逐守護することを説き、さらに『淨度三昧經』には齋戒受持者にたいして二十五善神が随逐守護することをあかししている。このように戒を受持する者が享受するという随逐守護の説を、現生護念増上緣義のなかに列挙すると言うことは、それにさきだって示されている『觀無量壽經』等の淨土諸經典によって示される阿弥陀仏の依正二報の觀想者や、あるいは阿弥陀仏を專念する者が享受する護念とを相對せしめ、淨土教者も戒受持者と同じく随逐守護の勝益を得ることをあきらかにするにであったのである。さらにまた『往生礼讃』後序に「現生護念増上緣義」に引用されたところの『灌頂經』や『淨度三昧經』の經文を引用していないのは、両者ともに現生護念増上緣義を示すことを目的としながらも、ただ念仏行者が享受する護念のみを示せばこと足りるから、あえて戒受持者がうける随逐守護説を示す必要がなかったのであろう。ともかく随逐守護の説は善導にさきだち、あるいは『十往生經』にさきだって戒受持者を対象として説き示されていた思想・信仰であった。善導は淨土正依經典に見出し得るこれと類似する經説を、随逐守護説にまで展開せしめることによって、現生護念増上緣義を成立せしめるに至ったと見る事が出来る。そういう点において善導は、淨土正依經典のいかなる經文をふまえて、現生護念増上緣義を展開せしめたであろうか。今ここに經文を掲げ、善導の釈義と比較対照しながら、その点についてあきらかにしようと思う。先ず『觀無量壽經』第十二普想觀の經文とその善導釈をみるに、左の〔对照表第二〕によって知られるように、善導は「無量壽仏化身無數。与觀世音大勢至。常来至此行人所」という經説

〔対照表第二〕

現生護念増上縁義	觀 無 量 寿 經	往 生 礼 讚 後 序
<p>即如第十二觀中說云。若人一切時日夜至心</p> <p>觀想弥陀淨土二報莊嚴。若見不見。</p> <p>無量寿仏化作無數化仏 觀音大勢至亦作無數化身。 常來至此行人之所。</p>	<p>見此事時。当起自心。生於西方極樂世界。於蓮華中。結跏趺坐。作蓮華合想。作蓮華開想。蓮華開時。有五百色光。來照身想。眼目開想。見仏菩薩滿虛空中。水鳥樹林及与諸仏。所出音声。皆演妙法。与十二部經合。出定之時。憶持不失。</p> <p>見此事已。名見無量寿仏極樂世界。是普想觀。名第十二觀。無量寿仏化身無數。 与觀世音大勢至。 常來至此行人之所。</p>	<p>又如觀經云</p> <p>若称礼念阿弥陀仏願往生彼国者。</p> <p>彼仏即遣無數化仏。 無數化觀音勢至菩薩。 護念行者。 復与前二十五菩薩等百重千重圍繞行者。不問行住坐臥一切時处若昼若夜常不難行者。今既有斯勝益可憑。諸行者各須至心求往。</p>

に、現生護念増上緣義の根拠を見出したことが知られる。この護念を蒙る者は經説によると普想觀をなす者である。この經説をふまえた善導は「現生護念増上緣義」において依正二報の莊嚴を觀想する者となし、また『往生礼讃』後序においては阿弥陀仏を称・礼・念する願生者に改めている。もとよりこの第十二普想觀は普往生觀とも異称されるように、往生の想いをなして広く極樂淨土の依正二報を觀想するのであるから、「現生護念増上緣義」に示される經文の書き改めは、經意を逸脱するものでないことが知られる。これに反し『往生礼讃』後序に称・礼・念とあるのは、經説を故意に改めたように見受けられる。しかし「願往生彼国者」とあるのは、普想觀が往生想に住して行われる觀であるという点を汲みとり、往生想を願往生ときりかえたと想定するならば、称・礼・念は「願往生彼国」のための実践であるから、經意を拡大解釈したものと見ることが出来る。このように第十二普想觀の經説に現生護念増上緣義を汲みとった行儀分の説にたいして、古今楷定の説を打ちだした『觀經疏』は、この第十二觀をいかに解釈しているのであろうか。すなわち善導は普想觀を六節に分けて自説を述べるなか、第三節（「与十二部經合。出定之時憶持不失」）について、「正明定散無遺。守心常憶。一則觀心明淨。二則諸惡不生。由内与法樂相应。外則無三邪之障。」と言うように「憶持不失」者の享受する勝益を指摘しているが、こと現生護念増上緣については第六節（「無量寿仏化身無數。与觀世音大勢至。常来至此人之所」）にたいする解釈、すなわち

正則重拳能觀之人。即蒙弥陀等三身護念之益。斯乃群生注念願見。西方依正二報了了。常如眼見。

という文の上に見出すことが出来る。ここではあくまでも普想觀の行者が享受する勝益として示されてあって、『往生礼讃』後序に見られるような拡大解釈を行っていないのである。

次に『阿弥陀經』の文とその善導の釈とについて見るに、左の「对照表第三」によって知られるように、「現生護念増上緣義」においては、執持名号すること一日乃至七日、一心不乱ならば命終の時に阿弥陀仏が聖衆とともに、その人の前に現在し給うという經文を、一心專念の願生者は六方恒沙諸仏の護念を蒙る、と言うように改めている。ま

〔对照表第三〕

現生護念増上緣義	阿 弥 陀 經	往生礼讃後序
<p>又如弥陀經說 若有男子女人 七日七夜。及尽一生。 一心專念阿弥陀仏。願往生者。 此人常得六方恒沙等仏。共來護 念。</p> <p>故名護念經。 護念經意者。</p>	<p>若有善男子善女人。聞說阿弥陀仏。執持名 号。若一日。若二日。若三日。若四日。若 五日。若六日。若七日。一心不乱。其人臨 命終時。与諸聖衆。現在其前。是人終時。 心不顛倒。即得往生阿弥陀仏極樂国土。 (中略) 如是等恒河沙数諸仏。 各於其国。出広長舌相。 徧覆三千大千世界。說誠実語。汝等衆生。 当信是称讃不可思議。 功德一切諸仏所護念經。(中略) 何故名為一切諸仏所護念經。 舍利弗。若有善男子善女人。聞是諸仏所說 名及經名者。是諸善男子善女人。皆為一切 諸仏共所護念。皆得不退轉於阿耨多羅三藐 三菩提。</p>	<p>次下說云。東方恒河沙等諸仏。 南西北方及上下。一一如恒河沙等 諸仏各於本国。出其舌相 徧覆三千大千世界說誠実語。 汝等衆生。皆応信是 一切諸仏所護念經。 云何名護念。 若有衆生称念阿弥陀仏。 若七日及一日。下至十声乃至一声 一念等 必得往生。証誠此事故名護念經。 次下文云。若称仏往生者。常為六 方恒沙等諸仏之所護。故名護念經。</p>

亦不令諸惡鬼神得便。亦無橫病
橫死。橫有厄難。一切災障。自
然消除。除不至心。

た『往生礼讃』後序においては、諸仏所説の名、および經名を聞く者と言う經文を、阿弥陀仏を称念すること七日、乃至一声に至るまで護念を得ると改めている。ともかく両者とも、『阿弥陀經』の「一切諸仏所護念經」と言う經文をふまえながら、念仏願生者を六方の諸仏が護念すると解している。『往生礼讃』後序は、さらに念仏者が必ず往生すると言うことを証誠すると言う点を併説している。かの『觀經疏』玄義分に「言護念者。即是上文一日乃至七日。称仏之名也」と言っているのは称名の行者が護念を蒙ることを指すものであり、また『法事讃』卷下に「六方諸仏護信心」というのは、六方諸仏が証誠するところの称名往生を信ずる信心を護念することを意味している。このことは称名往生にたいする疑心を打ち破ることでもある。かくして善導は『阿弥陀經』の經文に現生護念増上緣義を見出すのに、臨終聖衆來迎説を見逃した憾少しとしないが、それはこの經を「一切諸仏所護念經」においてとらえたからである。

このように『依經明五種増上緣義』と『往生礼讃』後序に共通して示されている現生護念増上緣義を比較対照しながら、検討を加えてきたのであるが、そもそも善導が『觀無量壽經』や『阿弥陀經』と言う浄土正依經典の上に、現生護念増上緣義を探りだすことに努めたその背景に『灌頂經』や『淨度三昧經』等に善神の随逐守護が説かれていたことからの影響を考へることが出来るであろうが、その発端をなしたのは、その当時盛行していたと思われる浄土教經典類に属する『十往生經』に、疑經典ながらも二十五菩薩随逐擁護説が示されていたからであろう。このことは戒受持者に限られていた随逐守護の説を、称名念仏・願生者の上に持ちこむ契機を『十往生經』の上に見出したことを意味するとともに、今まで勝益から閉ざされていた所謂破戒・無戒の徒である惡に遇える凡夫にまで、随逐擁護の範圍を拡張することを意図したと見るべきであろう。このように考へるならば善導の五種増上緣義は一種の模倣からスタ

トした説であり、彼自身の発想に基づくものでないと考えられるであろう。しかるに善導は三昧正受の人として現生に阿弥陀仏の直説を伝受した弥陀願海中の人であるから、現生において既に護念の勝益にあずかっていたのである。そのような既成の事実が現生護念という発想をなさしめたと考えるべきであろう。従って現生護念という善導みずからの享受した体験内容が、既成の『十往生経』、あるいは『灌頂経』・『浄度三昧経』という疑経典が具えている形式をとおして記載されたのが、この現生護念増上縁義である。言いかえれば現生護念という勝益を享受した者の信仰告白が、経文を借りながら表出されたと言うべきであり、その勝益がたまたま現生護念という現世における生の肯定を意味するものであった点で、現世中心的であり、肉体的生命の無限なることを願う中国人に独自の精神志向に結びつくことが出来たのである。しかしそこには厭離穢土・欣求浄土・願生浄土という現生の否定をとおした上において得られる現生護念という現生の肯定と、そのような否定的契機を内に持たない生の肯定との間には、質的に大きな落差のあることを忘れてはならない。中国に固有な思想・信仰と浄土教との接触において、このような質的落差は過看される場合が多いであろうが、その接触をとおして浄土教者に翻転せしめ得るのは、浄土教が高次の生に生き、生死をこえた生を打ち出す思想・信仰であるからである。

なお善導は、この外に『十往生経』の別な経文を引用している。それは『観念法門』において『依経明五種増上縁義』を記述したあと、「五種増上縁義竟」と明記した直後に、問答体をもって信謗の損益をあかす一段を設け、そのなかにこの『十往生経』の文を引用している。ここに採用されているのは『十往生経』全体からみるならば、いかなる箇所の経文であろうか。すなわちさきの対照表第一に示した「仏告山海慧菩薩。汝今欲度一切衆生。応受持是経」までを引用し、「仏告大衆於滅後受持是経」より「常得安慰」までの経文と、それに続く二十五菩薩名を含む五四八字を省略し、再び「仏又告山海慧。是経名為觀阿弥陀仏色身正念解脫三昧経」より、「如是之人於後云何」までを引用し、そのあとに続く経文を多少改変しながら、「彼此敬重得正解脫。往生阿弥陀仏国」までの経文を引用しているか

ら、この疑經典の後半を採用していることが知られる。善導はこの『十往生經』の經文を引用する意図について、「今又以此經証。故知。毀敬之者仏記損益不虛。応知。具答前問責」と記している。これによると『十往生經』を受持する者は觀世音菩薩以下の二十五菩薩の護持を受けるといふ勝益を省略しているために、ただ念仏三昧の門を開き、地獄の門を閉じ、害人惡鬼を除き安穩ならしむといふ勝益のみを示すにとどまっている。しかるにこれにたいしてこの經典を誹謗して信じない者が受ける応報については、ほとんど經文どおり現身に受ける肉体的欠陥、精神的阻害や死後および転生後の受苦等を詳しく記述しているのに注目させられる。

(五十一年十月稿)

